思想·文化

"民主"一词在近代中国的再生*

谈火生

[摘要] 本文从历史语义学的角度，首先考察了"民主"和"民本"在汉语语境中的古典含义及其在中国传统政治思想格局中的位置。在此基础上，细致地分析了近代以来"民主"一词如何在西方思想的刺激下，通过传教士和中国思想家的共同努力，被重新发掘出来，并在重新诠释的过程中，从"民之主"(君主) 走向自己的反面"人民群众当家作主"的过程。

[关键词] 民 民主 民本 翻译

[中图分类号] K252 [文献标识码] A [文章编号] 1002 - 8587 (2004) - 02 - 0034 - 12

The Redefinition of the Word Minzhu **in the Late Imperial China**

The article examines the changing connotation of the Chinese word minzhu from the perspective of historical linguistics. First, the article analyzes the classical Chinese meanings of the words *minzhu* (**民主**) and *minben* (**民本**) and their positions in the traditional political thought. Second, it discusses how missionaries and native thinkers in late imperial China "re - explained" the word *Minzhu*. As a result, the connotation of the word *minzhu* was transformed from the "master of the people" to "the people as a master".

思想史上常常有一些关键词 (keyword)，这些词虽然为数不多，但地位却很重要，可以说，思想史的研究在很大程度上就是围绕着这些关键词而展开的。不同的时代会有不同的词被发明或被重新发掘出来，成为这一时代的关键词，但在某一特定的历史情境中，为什么是这些词而不是那些词充当这一角色，则是思想史研究所需要特别加以关注的问题。由于这些关键词被不同的作者在不同的意义上加以使用，每个人都给这些词涂上了一层厚厚的油彩，以致于作为后人的我们已很难辨识其本来的面目，而常常迷失在一片斑驳的图景之中。因此，清理涂抹在这些关键词身上的油彩，考察这些关键词是如何被发明或被重新发掘出来，又是如何被重新加以界定的，无疑是思想史研究的一个重要维度。

在近现代思想史上，"民主"、"科学"、"革命"无疑是很重要的几个关键词。其中"科学"和"革命"两词已有学者作了详细的考订①，"民主"一词也引起了一些学者的兴趣②。本文试图在这些学者已有研究的基础上，系统考察"民主"一词在近代是如何被重新发掘出来并加以界定的过程。

一、古汉语语境中的"民"与"主"

"民主"一词并非舶来品，而是汉语中本来就有的一个词，因此要考察该词在近代的再生过程就有必要回顾一下它在古汉语中的含义

[收稿日期] 2003 - 2 - 10

[作者简介] 谈火生 (1968 —)，男，中国人民大学国际关系学院政治学系博士研究生；北京 100872

和用法。有论者已经指出，“民主”一词由“民”和“主”两部分构成，在古汉语中，“民主”是一个偏正结构的词，即“民之主”，而在现代汉语中，“民主”变成了一个主谓结构的词，即“民做主”③。在这里，论者虽然注意到了“民主”中的“主”由古代汉语中的名词（“主人”）到现代汉语中的动词（“做主”）的变化，但忽略了“民主”中的“民”的含义在古代汉语也有一个发展变化的过程，而且在不同的语境中有着十分不同的用法。“民”作为“人民”的用法只是近现代思想家勘定的结果④。这一勘定抹杀了“民”在古汉语中用法的丰富性，也遮蔽了“民主”、“民本”与“君本论”之间的联系，使我们在肯定“民”为“人民”的同时无法面对以下的诘难：既然“民”就是“人民”，为什么有着悠久民本思想传统的古代中国长期以来却与君主制相安无事？不仅较为开明的唐太宗、康熙皇帝提倡民本，就连一向作为专制主义代表人物的朱元璋都提倡民本？⑤因此，我们有必要考察“民”以及与之相关的“民主”、“民本”等词在古汉语中的含义，特别是它们在古代政治思想史的脉络中的具体用法，以为后文作一个铺垫。以下我们通过两段被视为民本思想的关键史料的重新解读来看一看“民本”之“民”究何所指，并进一步考察“民本”思想在中国传统政治思想格局中的位置⑥。

第一段史料出自《尚书·泰誓》：“天视自我民视，天听自我民听”。这段史料是几乎所有讲民本思想的人都要引的一段经典史料。一般解释为：“上天所看到的来自我们人民（或老百姓）所看到的，上天所听到的来自我们人民所听到的。”“民”被解释为“人民”或“老百姓”。如果我们抛开这句话的文献背景和文献本身所处的历史背景抽象地来看，这样的解释似乎并没有什么问题，但一旦我们把它放回到具体的历史场景，我们马上会发现这种解释是有疑问的。

实际上，此处所谓的“民”与殷商时期的另一个词“民主”中的“民”是同一含义，“民主”即“各族盟主”⑦，“民”即“族”。我们知道，商代的政治结构是比较松散的，氏族组织规模不大，数量众多（号称诸侯3000，据许倬云先生估计，至少有1500，而当时的总人口不过110万左右⑧，平均一族不过600人。周武王孟津大会诸侯，参加者有800族之众，兵力不过6万人）。商王虽为各族盟主，但他对各族的控制力很有限，各族具有较强的独立性，再加上当时的生产力发展水平等因素，“个人”不可能从氏族中独立出来，作为独立的个人行动，而作为超越于各族之上的“人民”的概念则更难以生发，因此，此时的基本行动单位是“氏族”或“氏族联盟一部落”。明白了这一层，则训“民主”为“各族盟主”就不难理解了。既然“民主”中“民”即“族”⑨，“天视自我民视，天听自我民听”中的“民”为什么就是“人民”而不能是“族”呢？

我们还可以举几个旁证。《尚书·酒诰》：“故天降丧于殷，罔爱于殷，惟逸天非虐，惟民自速辜。”此处“殷”、“民”对举，“民”显然不是指“人民”，而是“殷族”。《师询簋》：“以临保我有周，于四方民，亡不宁静。”“有周”即“周族”，将周族与“四方民”对举，“民”显然也是“族”而不是“人民”。⑩

正因如此，所谓的“民本”和“民主”在商周时期是统一的，它们都是对殷商时期共和体制的一种描述⑪。“天惟时求民主”的“民主”讲的是政治的合法性问题，而“天视自我民视，天听自我民听”的“民本”讲的则是具体的政治治理（即行政合法性）问题，二者之间的关系并不是像我们今天有些学者理解的那样是矛盾的，而是贯通的。而它们贯通的基础就在于，无论是“民本”中的“民”还是“民主”中的“民”，都是指的“氏族”。如果我们将“民本”中的“民”解释为“人民”，而将“民主”中的“民”解释为“氏族”，就很难说得通了。正是在这个基础上贯通成一体的“氏族——天——民主”模式成为后来“民心——天意——君王”模式的母体。

当然，这并不是说，“民”在商周时期就没有其他的用法。比如，“民”还有“众庶”之义，但“民”的这种含义和用法在当时的政治论说中处于非常边缘的地位，与当时的“民本”思想没有太多的关联。但是春秋以降，殷商共和体制逐渐名存实亡，政治结构发生重大

变化，政治重心下移，“民”作为“族”的含义也开始发生偏转。这种变化突出地表现在我想解读的第二段史料中。这段史料出自《孟子·尽心下》：“民为贵，社稷次之，君为轻，是故得乎丘民而为天子，得乎天子为诸侯，得乎诸侯为大夫。”其中前半段“民为贵，社稷次之，君为轻”，亦为人们论说民本思想的经典史料，被认为是中国古代民主思想之铁证。但这里的“民”是“人民”吗？是西方民主制中作为政治主体的人民吗？非也！这里的“民”既不是“人民”，也不是“天视自我民视，天听自我民听”中的“族”，而是指“民心”[12]。也正是由于这一变化，“民主”一词再也没有被后来的思想家提及，直到近代才在西方思想的刺激下被重新翻检出来。究其原因，还是社会政治结构的变化。如果说在春秋时期，齐桓公九合诸侯还要假尊王攘夷之名，以行天下共主之实的话，那么到了战国时期，连这一层遮羞布也不要了。政治合法性的道德外衣已彻底让位于赤裸裸的国力竞争，由此才有了“诸侯之宝三：土地、人民、政事”的公式[13]。作为“民主”之基础的“族”早已不在“主”的笼罩之下，作为部落联盟盟主的“民主”早已让位于列国争雄的“霸主”，“民主”一词已失去其所指称的对象而退出历史的舞台。特别是秦汉以后，随着大一统帝国的建立，更铁定了“民主”一词作为历史陈迹的地位。而西周时期居于政治论说边缘的“民”为“众庶”的含义，开始由边缘挤入中心，“人”与“民”开始连用，“民”的核心含义开始发生漂移。“民心”的说法就是在这种背景下出现并逐渐占据主流。

“民心”的说法后来成为中国政治思想中的一个经典论式，在历朝的政治论说中占有相当重要的位置，后来的唐太宗、康熙、范仲淹、顾炎武均是这一路数。孟子的“民心说”的确是中国民本思想的标准版本。

我们应该注意的不仅是这种民本思想的具体论说，更应该注意的是这种论说是在一个什么样的框架中进行的。可以说，与君本论相比，民本论居于次一级的地位，民本是在君本的框架下展开的，民本的目标是君本。孟子说得很清楚：“诸侯行仁政，则得民心，可一统天下。”民本的意义在于它可帮助君主一统天下，重心在君主的身上，而不是什么“民心”，“民心”只是君主实现自身理想的一个工具。其后所有关于民本的思想，都是在劝君主做一个理想的君王，实行仁政，仅此而已！因此，准确地说，“民本论”只是一种“有前提的君本论”，其着眼点始终是统治者如何籍此以获得天下，而根本不涉及政治权力的归属、行使和限制等问题，当然更谈不上对这些问题的制度性安排。这就是为什么几千年来，我们的民本思想与君主专制相安无事，甚至相辅相成的原因！

从以上的辨析可知，无论是西周作为“族”的“民”，还是战国以降作为“民心”的“民”，都与西方民主制以平等、独立的个人为基础的“公民”概念毫不搭界。在西方民主制中，君 - 民是一对矛盾的范畴，他们之间是“权利”关系，是“民”授权于“君”；在中国的民本框架中，君民之间不是权利关系，而是以德相与的关系，君、臣、民共同参与宇宙的道德进程，“民本”只是“圣王理想”的一个有机组成部分。

当然，“民”在古代还有其他用法，比如庶民、四民（士、农、工、商）、游民等，但这些用法主要是社会职业群体的划分，不在我们讨论的范围之列。我们的讨论主要集中在战国以降的“民心”(以孟子为代表）和“天下人民”(以黄宗羲为代表）这两种用法上。“民心”的用法主要在“民心——天意——君王”这一脉络中展开，虽然从理论上讲，民心是君王之权力合法性的依据，但在实践中，“天下人民”自身并不是权力的来源或权力主体。“民”之重要，并不是它本身重要（如西方的个人权利），而是因为它体现了“天意”，但什么是“民心——天意”，“民”本身并无缘措置，其解释权在“士”(道的承担者）的手中，而如何解释，在很大程度上又受到“君”(势的拥有者）的制约，其依凭的是“士”的“铁肩担道义”的精神和“君”的宽宏与大度。但这一支点未免太过脆弱，因此，在这种缺乏制度化保障的情况下，“民心”不可能成为一个具有实质意义的“本”。“天下人民”的用法则主要在“臣——民”的框架中展开，谈的是具

体的政治治理问题。这里的“民”是作为被统治者的面目出现的，就是我们常说的“大人——小民”、“父母官——子民”。这样，理论上高高在上的“民”和实践中地位卑微的“民”合而为一，其关键就在于，无论是“民心”还是“天下人民”都是抽象的、整体性的概念，根本不具备可操作性[14]。

二、“民之主”与“民做主”

既然“民”在汉语语境中并没有我们现代意义上的“人民”或“公民”的含义，“民主”的含义甚至与现代意义上的“民主”大相径庭，那为什么现在我们一说到“民”，首先想到的就是人民、公民或人民群众，一提“民主”，首先想到的就是人民群众当家作主呢？这一变化应归功于近代以来的思想家对“民”的重新诠释，而重新诠释的动力则来自于西方思想的输入，而且这种重新诠释是静悄悄地发生的，即在使用的过程中“民”、“主”的含义不知不觉地发生了漂移。下面我们就通过“民主”一词的翻译和使用情况来考察这种漂移是如何发生的。

就翻译的情况而言，“民主”一词在近代可谓一身兼三职：它既用来翻译我们今天所熟悉的“民主”(Democracy)，也用来翻译我们今天所谓的“共和”（Republic）以及作为民主、共和体制之重要组成部分的“总统”(President)。而且，用“民主”来翻译 Republic 和 President 比用它来翻译 Democracy 要早，使用也更频繁。

“民主”一词在中文翻译中最早是出现在北京同文馆 1864 年出版的由 Henry Wheaton 所著的《万国公法》（Elements Of International Laws）中。译者丁韪良（W. A. P. Martin）在书中用“民主”来译“republic”。Wheaton 讲的是“monarchical”（君主）政府和“republic”（共和）政府之间的区别，丁将后者译作“民主之国”[15]。同一时期的《万国公报》等报刊上则有人将“President”译为“民主”，有所谓“大美国民主华盛顿”云云。而用“民主”来翻译“democracy”则出现稍晚，至 1872 年，王芝在《海客日谭》中才第一次将“Democracy”译作“民主”[16]。而且，在整个十九世纪，这几种用法是并行不悖的。“民主”一词的用法相当地混乱而芜杂。不同学术背景的学者都根据自己对中学和西学的不同理解，努力地在中学、西学之间寻找对应物。“民主”与“democracy”之间的对等性设定直到二十世纪初仍没有固定下来。甚至进入二十世纪以后，用“民主（之）国”对应“Republic”亦不属罕见，诸如“英国人之发明代议制民主政，即美国人所谓共和政者”之说[17]。而严复在 1906 年出版《法意》时，仍是用“庶建之制”来翻译 Democracy，而用“民主”来翻译 polity。梁启超写于 1903 年的《政治学大家伯伦知理之学说》，也是用“民主”来指代帝王而不仅仅是民主国家的总统。[18]

我们知道，Republic（共和）与 Democracy（民主）在西方思想脉络中，正如萨托利所指出的那样，是两个不同甚至曾经一度相互对立的概念。“共和”所表达的观念，指的是属于每个人的事务，它关注的是普遍利益和共同福祉，本质上完全不同于“民主”所表达的权力属于人民的观念。而且，从历史上看，这两个概念曾经互不相容到如此程度，以至“共和国”的含义竟与民主制度的含义成了对立面。1795 年，康德严厉抨击那些把民主政体混同于共和政体的人。他指出，就所涉及到的统治政体来说，一切统治，不是“共和政体”就是“暴政”，而民主政体，就其本意而言，“必定是暴政”。在西方文明的框架中，“共和”比“民主”更稳健，也更有节制，它摈弃与人有关之事（无论这人是“一个人”还是“人民”），而“民主”所强调的恰恰是权力属于“人民”而不是某“一个人”[19]。但问题是，在十九世纪中叶，西方传教士和中国的士人们为什么会用“民主”这同一个词来翻译 Democracy 和 Republic 这两个含义几乎相反的西方概念呢？

有论者指出：传教士们将“republic”译作“民主”，正是借鉴了“民主”作为“各族盟主”的用法。他们苦于无法在中文中找到合适的词表达民选的国家元首，因此也把美国总统称为“美皇”、“美主”。但因其明显有误，因此一开始用音译“伯理玺天德”[20]。由此，

这位论者还进一步提出一个假设：传教士之所以用“民主”翻译 democracy，是为了用“民之主”来指涉不同于皇帝的民选统治者。“民主”也就用来形容相应的政治制度，而那些由民选决定其元首的国家则被简称为“民主国”[21]。这种说法虽有一定的解释力，但与事实有一定的距离，而且没有充分注意到“民”与“主”在这些用法中的歧义性。

需要补充的是，这些对早期民主思想的翻译和传播曾起过重要作用的来华传教士如丁韪良、马礼逊、麦都思等人，其在西方受教育的时间恰好在 1850 年代之前，而此时在西方流行的观念中，Democracy 是指我们今天所谓的“直接”(direct) 民主，即非代议制民主，而 Republic 则经常被用来指称我们今天更倾向于称做代议制 (representative) 的民主。而后者在当时根本就不能被称为“民主”，而只能被称为“共和”。如对于美国的政体，麦迪逊的说法始终是“代议制共和国”，从不说“民主政体”。当年的费城会议也没有从民主的角度考虑问题，虽然它产生了第一部现代民主国家的宪法，但它的建构者们只将其视为共和宪法，而不是民主宪法[22]。而美国的联邦体制与商周时期的部落联盟之间也的确存在着某种形式上的相似性，这就难怪丁韪良们会将指称商周时期部落联盟的“民主”和指称美国联邦体制的 Republic 关联起来。事实上，早些时候的中国士人们正是借助商周时期“部落联盟”的历史经验来理解美国的“联邦体制”的。如在 1847 年出版的六十卷本《海国图志》中，魏源介绍说，美国“立一国之首曰统领，其权如国王；立各部之首曰首领”，“一部中复分中部落若干”，“再分小部落若干”。而出版于 1852 年的百卷本《海国图志》，更以“大酋”(即大酋长) 来称呼总统[23]。与魏源同时的徐继畬、叶钟进等人亦有类似的说法。徐继畬更称：“总统领，居于京城，专主会盟、战伐之事，各部皆听命。”[24]这些早期的翻译实践无疑会通过传教士们的中文助手影响到中外政治思想之间的互译。

当他们用“民主”来翻译 Republic 的时候，他们使用的是“民”作为“氏族”的原始含义，其“主”为动词性的“主持”、“做主”，所谓“民主之国”即由各邦共同主持政事的国家；当他们用“民主”来翻译 president 的时候，“民”虽然仍为“氏族”，但“主”却是名词性的“盟主”，用的是“民主”一词的古典含义；但当他们用“民主”翻译 Democracy 的时候，“民”对应的是 demo (民众)，“主”对应的是 cracy (支配、统治)。而且在具体使用过程中，人们对“民”和“主”的这些不同含义，并未加以仔细区分，如《万国公报》中将美国选举总统称为“选举民主”：“美国民主，曰伯理玺天德，自华盛顿为始已百年矣，例以四年换举。或者在位深得民望者，再行接位四年，亦曾见过。即现今之美皇古难得亦已续接四年，是两次也。而古君在位惠及民，兹逢更举之期，民望又欲再举古君四年为美主，据云古君已力辞不受矣。”显然，这里的“选举民主”的“民主”用的是“各族盟主”，而“深得民望”和“惠及民”中的“民”则为“民众”。

正是这种具体使用上的模糊性，使得中国士人们在很长一段时间内都无法区分 Democracy 和 Republic，这就造成了中文原有的意义“民之主”和外文中“人民支配”的意义混和在一起，“民主”从一开始就成为一个具有内在矛盾的词汇。一方面，“民主”使人想起“民之主”；当它不是同君主相对立使用时，人们很容易将其理解为人民的主人，甚至是皇帝。另一方面，当它明确被用于指涉西方国家时，又代表一种和君主对立的元首民选制度，甚至可进一步推出人民支配和人民主权。[25]

由此，“民主”由偏正结构的“民之主”变成了主谓结构的“民做主”。类似的情况在几部较早的英汉双语辞典中亦有反映。马礼逊的《五车韵府》(1822) 将 Democracy 译为“既不可无人统率亦不可多人乱管”。麦都思《英汉字典》(1847) 将 Democracy 译为“众人的国统，众人的治理，多人乱管，小民弄权”[26]。罗存德《英华字典》(1866) 中的 Democracy 译为“民政，众人管辖，百姓弄权”。“这里的“民”与“众”通，很显然地有西方的人民、民众甚至暴民的意味。在外国传教士的笔下，“民”的含义随着翻译实践发生了某种偏转，而且，随着这些翻译著作的广泛流传，这些偏

转了的含义逐渐在汉语语境中获得了合法性。虽然这一转变的过程漫长而复杂，[27]但它们确实在逐步改变着中国士人们对传统本身的理解。

三、民主与民权

正是借助这些外来新知，本土思想家开始重释传统，以“西学中源”、“中体西用”等思考框架来接引这些异域经验，并通过这些异域经验来重新检视传统。这是一个中西双方的经验交互阐释的过程。本文当然无力处理这样一个复杂的课题，这里关注的是，近代的中国士人们是通过什么环节作为中介来接引西方的民主思想？这样的中介对后来民主思想的传播和民主制度的建设产生了什么样的影响？

就前一个问题而言，正如我们一开始所指出的那样，“民本”思想充当了这样一个中介。虽然“民本”并不就是“民主”，但近代的中国人的确就是通过“民本”来接受“民主”的。而且所谓的“民本”思想本身也是在对“民主”思想的接受过程中，通过中西思想的互释而被建构出来的。这一思想实践，一方面虽然突显了“民本”思想并改变了它在传统思想架构中的位置；但另一方面，这一解释路径也导致了我们对西方民主思想的曲解，成为后来“民主”与“民权”之争的思想根源。

近代思想家对“民本”思想的阐发虽是受异质文化的影响和刺激，但其思想资源则主要是《尚书》和《孟子》，他们将西方民主文明的成果理解为三代圣人之遗意，重新挑起“天下之治，以民为先，所谓‘民为邦本，本固邦宁’”、“天下何以治？得民心而已。天下何以乱？失民心而已”等话题。他们对此一话题的回答也基本是在传统的框架内进行，将希望寄托于圣主明君，强调“民心之得失，在为上者使之耳”[28]。但世易时移，近代思想家对“民本”思想的重新阐发也显示出与以前很不相同的特点。下面我们以王韬为例来展示戊戌前中国士人对这一问题的思考[29]。

王韬对“民本”思想的重新阐发和对西方民主思想的介绍主要体现在他的《重民》一文中。此文撰于十九世纪七十年代末，此时的王韬与外人接触已二十多年，且于 1867 年底至 1870 年初在国外生活了 28 个月，对西方民主理论和实践较同时代的其他人有着更为深入的了解，因此，他对传统“民本”思想的重新阐发也呈现出与前人不同的特点。

首先，“民本”理想的主要目标已不是“得天下”，而是挽救民族危机。虽然身处近代中国“天下观”转变之时的王韬在具体表述时仍需借助“天下”等传统语汇[30]，但在他的心目中，中国已不是“天下”的中心，而只是世界众多国家中的一个，而且不是处于中心位置的一个，而是处于边缘，因此，中国所面临的问题已不复再是孟子的“得民心”进而“得天下”，而是要通过“富民”、“教民”等手段以达到“富国强兵”的目的。正是在这个意义上，王韬才痛陈“今夫富国强兵之本，系于民而已矣”[31]。“国之有民，亦犹人身之有元气也”[32]。

其次，对传统“民本”理想的论述框架做了一定程度的修正，随之而来，“民”的含义也发生了偏转。在传统的论述框架中，“民”作为“民心”的用法主要在“民心——天意——君王”这一脉络中展开，到了近代，这个框架中抽象的“天意”一环被实体化的“议院”所取代。王韬在比较中西的基础上认识到，“夫欧洲诸邦，土地不如中国，人民不如中国，然而能横行于天下者，在乎上下一心，君民共治”，而“我中国人民为四大洲最，乃独欺藐于强邻悍敌”，其结症所在，即由于“上下之交不通，君民之分不亲，一人秉权于上，而百姓不得参议于下也”[33]。要改变这种状况，就必须学习“犹有三代以上之遗意”的西方议会制度，才能使“民隐得以上达，君惠亦得以下逮”[34]。其实，这样一种思路在当时可以说是一种共识，比王韬小 14 岁的郑观应有一段话说得最为明白：“欲张国势，莫要于得民心；欲得民心，莫要于通下情；欲通下情，莫要于设议院”[35]。时人力图借助异域经验为传统的“民心”寻找到一个更为可靠的支点，而不是虚无缥缈的“天意”。但与此同时，由于缺乏西方个人权利观念的支撑，原来试图解决政治合法性问题的“民心——天意——君王”公式在变成西方式“民心——议院——君

王”公式以后，失去了其政治合法性的意味，而只具备解决行政合法性的功能。而在“大人——小民”、“父母官——子民”这一脉络中的“民”的含义，也随着民族国家意识的觉醒而发生偏转，“人民”的含义开始突显出来。而且，王韬对“人民”的理解已不是像黄宗羲那样将其视之为“天下人民”(黄的《明夷待访录》中有“原君”、“原臣”，但没有“原民”，君、臣、民均以“天下”为中心来加以组织)，而是“国民”。在传统意义上，当“民”作为“民心”使用时，它与“天下”相联，作为“天下人民”使用时，它是与“臣”相对，在“君——臣——民”的框架中展开；由“天下观”转向“民族国家”观念以后，“民”作为“国民”使用时，它则直接与“君”相对。王韬在介绍完“泰西之立国有三：一曰君主之国，一曰民主之国，一曰君民共主之国”之后，紧接着说：“《书》有之曰：‘民为邦本，本固邦宁。’苟得君主于上，而民主于下，则上下之交固，君民之分亲矣。”这里的“民”显然不是“民心”或“天下人民”，而是“国民”[36]。这既显示了西方的影响，又显示了传统的主导性作用。

最后，作为具体的“人民”，当他们由王朝国家的臣民转化为民族国家的国民后，既不是传统的整体论意义上的“天下人民”，也不是西方个体论意义上的“公民”，在王韬的观念中，“民”是分成很多部分的，即所谓“众民”。那么，王韬所推崇的“君民共治”的“民”究竟是哪一部分的“民”? 而被他斥为“法制多纷更，心志难专一，究其极，不无流弊”的“民主”的确切含义又是什么呢？

由于中国思想传统本身模糊性的思维方式，无论是郑观应还是王韬，对他们所使用的一些基本概念都缺乏严格的界定，即使在同一篇文章中，同一概念的不同含义之间也在不断切换，其确切含义都必须根据上下文来进行判断。在王韬的用法中，无论是“民”还是“主”，它们在“民主之国”和“君民共主之国”中的用法都不相同。就“民”而言，它在“民主之国”中是指“小民”，而在“君民共主之国”中则是指所谓“秀良之民”、“贤能之士”；就“主”而言，它在“民主之国”中是指对“政权”的掌握，而在“君民共主之国”则是指对“治权”的参与。王韬所要解决的问题是君臣相隔、上下不通，而不是推翻君主专制；是如何提高行政效率，而不是重新设定权力的来源。正是在这个意义上，王韬盛赞英国的君主立宪政体（“君民共主”的典型）而痛斥法国大革命时期的“暴民”政治（“民主”的极端形式)，对美国也颇有微词。在时人的眼中，“君民共主”和“民主”是两个很不相同，甚至是对立的概念（虽然二者在西方的思想脉络中同属民主政体的不同表现形式)。这种差别还不能仅用代议制民主和直接民主等西方概念来加以分疏，因为“君民共主”的构想虽然借助了英国君主立宪的经验，但王韬用来消化这一经验的思考框架却是“君与民近而世治”的“三代理想”，因此，他的“君民共主”更多的是在传统的经世脉络中展开的，强调的是君与臣、臣与民的沟通和协调，是上下同心、众志成城而来的国力强盛。在这样的脉络中，他关注的是如何通过士绅对政治决策和政治治理过程的参与来加强政治凝聚力，其倡议院、办报纸均着眼于此！时人所谓的“民权”亦着眼于此！所谓“民权”实为“绅权”，而决不是什么“庶民”掌握国家政权。这就是为什么当时的思想家普遍倡民权而反民主的原因所在。

由于大家的着眼点在行政合法性而不是政治合法性，而对行政合法性的强调必然走向精英主义而与强调平等的民主背道而驰[37]，以至于到 1890 年代末，当何启、胡礼垣已开始借助西方的社会契约论来为民权进行辩护时，亦不得不谓：“然民亦不自为也，选立君上，以行其权。”但他们此处的重心所在并不是西方式的“权力来源于人民”的政治合法性问题，而是选贤与能之必要性的行政合法性问题，因为他们紧接其下便说在上者是“凡以能代民操其权”，而且力辨“民权”与“民主”的区别：“民权者，其国之君仍世袭其位；民主者，其国之权由民选立，以几年为期。吾言民权者，谓欲使中国之君世代相承，践天位勿替，非民主之国之谓也。”[38]也正是在这样的脉络中，1901 年的梁启超才会说：“欲翊戴君主者，莫如兴民权。”[39]陈炽才会一边讲民权、倡议院，

一边又说："民主之制，犯上作乱之滥觞也。"[40]

四、"人民做主"与"公民自主"

值得注意的是，王韬并不接受他所认为的以法国、美国为代表的民主制度，"民为主，则法制多纷更，心志难专一。究其极，不无流弊"[41]。王韬在其出版于1890年的《重订法国志略》中，以否定的口吻评论法国革命："读法史至此，不禁掩卷而长叹也。共和之政，其为祸之烈乃一至于斯欤？叛党恃其凶焰，敢于明目张胆而弑王，国法何在？天理安存？"一个"叛"字，一个"弑"字，带着极为强烈的传统式的道德判断。这种叛党、暴民显然不是王韬所主张的"君民共主"之"民"[42]，而这种从贬义的角度来界定"民"的思路是传统所没有的。在传统的思考框架中，作为"民心"或"天下人民"的"民"一直都是正面的形象，王韬所赋予"民"的暴民色彩显然来自西方[43]。其中"重民"与"教民"的矛盾实暗含着后来严复和梁启超的"新民"思路。

严复和梁启超继承了王韬对"民"的重新界定，从"国民"的方向来理解"民"。同时，他们也看到："夫君权之重轻，与民智之浅深为比例。论者动言中国宜减君权兴议院。嗟呼！以今日民智未开之中国，而欲效泰西君民共主之美政，是大乱之道也。"[44]因此，当务之急是"新民"，其要有三："一曰鼓民力，二曰开民智，三曰新民德"[45]，以造就合格之"国民"。

但严复在"民"的问题上最大的贡献尚不在此，而是将"民"的思考由"人民"引向"公民"，这与严复"自由为体，民主为用"的理念紧密相关。在严复看来，民主只是实现自由的手段，自由才是最终目的[46]。下面我们就通过对严复的翻译实践的考察，来看一看他是怎样使用民主和自由，又是怎样改变着"民"的观念的。

实际上，严复很少使用"人民"或"公民"，而是用"民"、"国民"、"小己"来表达"公民"的意涵。但此处的"民"或"国民"的含义，与王韬甚至梁启超都有很大差别。我们可以透过严译《群己权界论》来体会一下这种差别。密尔一开篇就指出：

> The subject of this Essay is not the so — called Liberty of the Will , So unfortunately opposed to the misnamed doctrine of Philosophical Necessity; but Civil, or Social Liberty: the nature and limits of the power which can be legitimately exercised by society over the individual. [47]

程译："这篇论文的主题不是所谓意志自由，不是这个与那被误称为哲学必然性的教义不幸相反的东西。这里所要讨论的乃是公民自由或称社会自由，也就是要探讨社会所能合法施用于个人的权力的性质和限度。"[48]

严译："有心理之自繇，有群理之自繇，心理之自繇与前定对；群理之自繇，与节制对。今此篇所论释，群理自繇也。盖国，合众民言之曰国人（函社会国家在内），举一民而言之曰小己。今问国人范围小己，小己受制国人，以正道大法言之，彼此权力界限，定于何所？"[49]

有意思的是，严复在这里用"国人"来译 Civil 和 Social，而用"一民"和"小己"来译 individual（实即"公民"citizen，严复在《群己权界论》和《法意》中曾多次用"国民"来译 citizen），我们可以从中体会中西观念的冲突和严复"一名之立，旬月踟蹰"的焦灼。严复没有使用"人民"这一用法，而是按照先秦时的用法将其分开使用。"人"和"民"在先秦文献中是经常出现的两个彼此区分的词汇。在周代，国人指居于城郭之内的人（实际上就是氏族贵族），以区别于郊外的鄙人或野人。熊十力先生在《原儒》一文中曾指出："古代所谓'民'者，即指天下劳苦众庶而言，'人'字多指统治者。"严复正是在这种意义上用"国人"来指代超出于个人之上的社会与国家，而用"国民"指代作为个体的公民[50]。国人之自由即"群理自繇"（public sphere），国民之自由即个人自由（private sphere）。虽然严复没有能够表达公民的（Civil）和社会的（Social）区别，而且是用带有贬义色彩的小己来译 individual，但毕竟是通过这一渠道将"个人"以及围绕着个人而展开的自由主义种种理念带入

到汉语语境中来[51]，如他以“民直”译 rights（今译权利）[52]，以“利害”或“权利”译 interest，以“民之私计”译 private conduct 等等。经过严复的翻译，“民”开始具备了以往所没有的个人主义色彩[53]。

与严复对密尔的介绍形成鲜明对比的，是梁启超对卢梭的大力鼓吹。梁启超在其《破坏主义》一文中说：“欧洲近世医国之国手不下数十家，吾视其方最适于今日之中国者，其惟卢梭先生之《民约论》乎！”与梁启超的热情相比，严复对卢梭的态度则比较冷漠。蔡乐苏先生曾对《严复集》做过一个统计，结果发现直接提到卢梭、《民约论》或天赋人权的共 64 处，其中意思比较完整的有 38 个条段，2 条赞赏，6 条客观介绍，30 条是批评[54]。他的这一态度与他所接受的英美自由主义的影响有关。我们知道，卢梭和密尔正好代表着西语语境中两种不同的民主观。有人称之为“高调民主观”和“低调民主观”（张灏），也有人称之为“应然态民主观”和“实然态民主观”（杨念群），还有人称之为“积极民主观”和“消极民主观”（肖滨），但不管怎么说，其实质正如亨廷顿在《第三波》一书中所言：“一种是理性主义的、乌托邦的和理想主义的民主概念，另一种是经验的、描述的、制度的和程序的民主概念。”卢梭代表的是前一种，而密尔代表的是后一种。在卢梭看来，平等优先于自由，权力资源应由民众共享而不是由少数精英垄断，因此，他关心的是行使权力而不是监督权力，是权力的归属而不是权力的范围。在密尔看来，自由优先于平等，民主的功能在于防止权力的无边界扩展以保护个人自由不受侵害，因此，他关心的是如何划定权力的边界，如何建立一套防止权力被滥用的制衡体系[55]。就我们所关心的问题而言，卢梭式的民主观关注的是应由人民进行统治（即汉语语境中的“人民当家作主”），而人民主权又是不可分割的，因而必然走向一种整体主义的“人民”概念；而密尔式的民主观关注的是个人自由神圣不可侵犯，因而倾向于一种个体主义的“公民”概念[56]。由此，严复翻译《群己权界论》的意义就突显出来。

但是，我们也不能忘记，在中国知识分子大规模吸收西方民主思想的 30 年中（1895 一一 1925），他们对密尔式的民主观甚少措意[57]，大家热烈欢呼的是卢梭的“人民主权”。到五四时期，随着俄国民粹主义和无政府主义思想的输入，民主思想向平民化方向发展，“人民”一方面同“劳动”相结合[58]，一方面又同“群众”结合在一起，在革命动员的过程中形成二三十年代的“民众”以及稍后的“劳动人民”、“人民群众”等提法[59]。随着革命的胜利和新中国的建立，“劳动”和“群众”成为“民”的核心内涵，翻开任何一本现代汉语词典，你都会看到：“人民”即“以劳动群众为主体的社会基本成员”，“民主”由此成为“人民群众当家作主”或“劳动人民当家作主”。

结　　语

“民主”的含义在近代的演变可以说是外国传教士和中国知识分子“共谋”的结果。他们共同努力用“民”将中西双方的想象扭合在一起，改变了“民”在传统的文化架构中的位置和意义，同时也重新塑造了传统。“民”由天朝模型（殷海光语）下抽象的“民心”、“天下人民”变成民族——国家模式下的整体论的“人民”、“国民”，再一变而为民族——国家模式下的个体论的“国民”、“公民”，其道路艰辛曲折，至今仍是一个有待完成的任务。在这一过程中，本土的思想资源与外来的西洋新知纠缠在一起，其间既有语言符号的强力引导，也有政治权力的暴力运作，最终将斑驳、模糊的图象聚焦、定格为一幅清晰的画面。“民主”一词的具体含义就是在这一过程中被逐渐勘定的。

---

* 本文初稿曾作为会议论文提交给 2001 年 4 月 6 日 - 9 日在南开大学召开的“思想与社会”学术研讨会，现经修改，以就教于方家。

①“科学”一词的考订见汪晖《科学的观念与中国的现代认同》，收入氏著《汪晖自选集》，广西师范大学出版社，1997 年版。“革命”一词的考订见陈建华《“革命”的现代性》，上海古籍出版社，2000 年版。

②如金观涛、刘青锋：《〈新青年〉民主观念的演变》，

载《二十一世纪》, 1999 年 12 月号; 方维规《"议会"、"民主"与"共和"概念在西方与中国的嬗变》, 载《二十一世纪》, 2000 年 4 月号; 熊月之:《自由、民主、总统三词汇在近代中国的翻译与使用》, 载《百年》, 1999 年 5 月号。

③见前揭《〈新青年〉民主观念的演变》。

④自五四以来,"民主"成为中国知识界的宠儿。大家不仅热心地介绍来自异国他乡的民主思想,而且不遗余力在古代典籍中寻觅民主的踪迹,找来找去,很快发现了民主的中国版本——民本思想。于是围绕着民本和民主的关系,大家展开激烈的论争。但无论是主张还是反对民本思想等于民主思想,争论双方的一个共同点是:"民"就是"人民",民主中"民"如此,民本中的"民"亦如此。"民"就是"人民"是争论双方的一个共同预设。

⑤参见段丽江: 《试论唐太宗民本思想与"贞观之治"》,《人文杂志》1996 年第 3 期; 刘泽华:《贞观时期君臣的民本思想》, 《南开学报》, 1991 年第 3 期; 陈劲松:《民本思想与封建君主制结合的必然性与冲突性》, 《浙江师大学报》, 1998 年第 5 期; 宋得宣:《论康熙天人感应中的民本思想》, 《云南社科》, 1986 年第 6 期。

⑥民本思想在近现代以来一向被视为民主思想的中国版本,而古汉语中的"民主"则被视为"君主"的同义词而被轻轻放过。见刘泽华:《中国政治思想史·先秦卷》, 浙江人民出版社, 1990 年, 第 20 页。

⑦见刘泽华:《中国政治思想史·先秦卷》, 浙江人民出版社, 1990 年, 第 20 页。"民主"一词最早见于《尚书·多方》"天惟时求民主,乃大降显休命于成汤,刑殄有夏", 以及"乃惟成汤,克以尔多方,简代夏,作民主"。《诗》中也多次出现。

⑧许倬云:《西周史》(增订本), 三联书店, 1994 年, 第二章。

⑨前揭许著及杨向奎:《宗周社会与礼乐文明》, 人民出版社, 1997 年修订版。

⑩方维规指出,在中国古籍中,表达民族概念的词汇,既有"民"、"族"、"种"、"人"、"部"、"类"等单音词,也有"民人"、"民群"、"民种"、"族种"、"族类"等双音词,正显示了"民"与"族"之间的亲缘关系。十九世纪,最初介绍各国概况的文献中,与"国家民族"(state—nation) 观念最贴近的,也正是"民"字。《东西洋考》便偶尔使用"国民"一词,以及"欧罗巴民"、"法兰西民"、"俄罗斯民"、"西班雅民"等。见方维规: 《论近代思想史上的"民族"、"nation"与"中国"》,《二十一世纪》, 2002 年 4 月号。"民"作为"族"的含义在近代仍有人使用。罗存德《英华字典》(1866) 以"民"译 nation (今译"民族") 即是一例。又如章太炎《检论·商平》: "然则以种族言,吾九皇六十四民之裔,其平等也已夙矣。"见刘凌、孔繁荣编《章太炎学术论著》, 浙江人民出版社 1998 年版, 第 163 页。

⑪只有在这一脉络中,我们才能够理解为什么"民主"一词最早不是用来翻译"democracy", 而是用来翻译"republic"。

⑫详细辨析请见杨泽波:《孟子评传》, 南京大学出版社, 1998 年, 第三章, 特别是 185—191 页。

⑬《孟子·尽心下》。注意,这时已出现了"人"与"民"连用的"人民"一词,而在殷商时期,"人"是"君子"的专名。见侯外庐主编《中国思想通史》第 1 卷, 人民出版社 1957 年版, 第 387—388 页。

⑭钱永样先生指出,罗马以其高度发达的法治理念,建立了一个以法律规范为组织原则的社会,并且它的法律明确以人民 (populus) 为正当性的来源,看来极为有利于出现限制权力的法治制度。可是主权在民的观念,在当时缺乏制度上的坚强表现和支撑,共和制度疲弱后,君主便很快豁免于法律之外 (1egibus solutus: 君主不受法律约束), 同时也很快便取得了独立的立法权 (quod principi placuit habet vigorem: 君主所中意者即有法律的效力)。见氏著《个人抑或共同体?》, 载《公共论丛》第 4 辑, 三联书店, 1998 年。缺乏制度保障的理念终究过于脆弱,"主权在民"尚且如此,更何况抽象的"民心"!

⑮马志尼:《现代汉语词汇的形成》, 汉语大词典出版社, 1997 年版, 第 230 页。Republic 在十九世纪没有较为固定的中文对应概念,多用"民主", 即"民主之国"的简称。在十九、二十世纪之交才较多地以"共和国"译之。此后,"共和"对应 republic,"民主"对应 democracy 的设定才逐步确定下来。

⑯刘禾: 《语际书写·序》, 三联书店, 1999 年, 第 7 页。但方维规指出,究竟是何时开始用"民主"与 democracy 对应,还有待进一步考证,而且这是一个极难考证的东西。这不仅涉及史料的进一步发掘,而更不可忽视的是,当我们见到史料中"民主"二字的时候,并不一定马上就能确定它就是西洋某个概念的译词。见《"议会"、"民主"与"共和"概念在西方与中国的嬗变》。有意思的是,日本在 1870 年代曾用"民权"翻译 democracy, 这一用法在五四时期仍为少数中国人使用。其它用于翻译 democracy 的词还有"民政"、"民治"、"平民主义"、"庶建之制"及音译"德谟格拉时"、"德谟克拉西"等。

⑰《"议会"、"民主"与"共和"概念在西方与中国的嬗变》。1890 年,出使欧洲的薛福成,在给法国总统递交的国书中称:"泰西立国有三类: 曰藹姆派牙 (Empire), 译言王国,主政者或王或皇帝; 曰恺痕特

姆（Kingdom），译言侯国，主政者或侯或侯妃；二者皆世及。曰而立泼勃立克（Republic），译言民主国。”

⑱“波氏所谓民主者，兼大统领及帝王言之。拿破仑两帝亦此类之民主也。”见《梁启超哲学思想论文选》，北京大学出版社，1984 年，第 18l 页。

⑲萨托利：《民主新论》，东方出版社，1998 年版，第 323 —324 页。

⑳《万国公报》即曾对之加以辨析：“外国称皇称王者皆系世及，即称大公，亦属传位，唯称伯理玺天德，则知为民主之国而无世及之例也。”强调其民选而非世袭。见《万国公报》第三百十一卷。其时的中国士人对此也是颇费思量。据熊月之考证，在十九世纪，中国人对 President 共有九种译法：头人（1817 年蒋攸铦）、总理（1819 年，麦都思）、国主（1838 年，郭实腊、蒋敦复）、酋长（魏源）、邦长（洪仁玕《资政新篇》）、统领、总统领或总统（从鸦片战争以前到 1870 年代，这类称呼很多。如梁廷楠、徐继畬、冯桂芬、王韬均用过）、国君或国皇、民主，音译伯勒格斯、伯理喜顿、伯理玺天德。见熊月之：《自由、民主、总统三词汇在近代中国的翻译与使用》，《百年潮》，1999 年 5 月号。除此而外，马建忠在《上李伯相言出洋工课书》中还曾使用过“监国”的译法。

㉑《〈新青年〉民主观念的演变》。

㉒同上，第 324 页。以及达尔：《民主理论的前言》，三联书店，1999 年，第 10 页。

㉓魏源：《海国图志 弥利坚即美里哥国总记》。

㉔徐继畬：《瀛环志略》，卷下，转引自熊月之：《中国近代民主思想史》，第 78 页。

㉕《《新青年》民主观念的演变》。

㉖《“议会”、“民主”与“共和”概念在西方与中国的嬗变》。以“民政”译 Democracy，在很长一段时间内成为与“民主”并行不悖的通行用法。如蒋敦复写于 1860 年的《〈英志〉自序》中称，“立国之道，大要有三：一君为政”，“一民为政”，“一君民共为政”。在同一篇文章中，他也用到“君民共主”，二者似乎可以互换。但在有些思想家那里，二者则不可通约，而是有着明确的分工。如梁启超的“民主”主要指国家元首，而且不一定是民主国家的元首（“波氏所谓民主者，兼大统领及帝王言之，拿破仑两帝亦此类之民主也”），而“民政”则侧重于民主的政治体制（“自由民政者，世界上最神圣荣贵之政体也”）。这两段话发表于同一时间段，均为庚子前后，说明在梁启超的心目中，“民主”与“民政”并不是一个概念，而与 Democracy 相对应的显然是“民政”而不是“民主”。

㉗“在十九世纪七八十年代，《万国公法》是中国通商口岸地方官员以及一切涉外人员必备书，影响相当广泛。”《西学东渐与晚清社会》，第 318 页。

㉘王韬：《重民》，《韬园文录外编》，中华书局，1959 年。

㉙之所以选择“口岸知识分子”王韬而不是郑观应等人为例，这不仅因为王韬与外人接触多年，且有在国外生活的经历，既接受过中国经典的教育，又深受西方文明的熏陶，对西方民主理论和实践较同时代的其他人有着更为深入的了解，而且他还较早地撰有专文《重民》来阐发这一问题，相形之下，郑观应在其大部头的专著《盛世危言》中却没有专章；同时，王韬提出的有些思路对后来严复、梁启超等人有着重要的启发意义，因而在整个思想链条中居于重要的位置。

㉚近代以来，随着帝国主义全球扩张带给中国士人的屈辱感和现代地理知识在中国的传播，中国逐步由一个非民族国家变成一个处于与其他民族国家的体系性关系中的民族国家。在这一过程中，传统的“天下观”逐步崩溃，中国人的民族意识和国家意识（现代民族国家而不是传统的王朝国家）逐步形成。不过，这一转变要到二十世纪初方告完成，在王韬写作《重民》的 1870 年代才刚刚起步。见张汝伦：《现代中国思想研究》，上海人民出版社，2001 年，第二章；张灏：《中国近代思想史的转型时代》，载《二十一世纪》，一九九九年四月号；柯文：《在传统与现代性之间 ——王韬与晚清改革》，江苏人民出版社，1995 年，第三章。

㉛王韬：《粤逆崖略》，《韬园文录外编》。

㉜王韬：《重民》，《韬园文录外编》。

㉝王韬：《与方铭山观察》，《韬园尺牍》，中华书局，1959 年。

㉞王韬：《重民》，《韬园文录外编》。

㉟郑观应：《盛世危言 ·议院》。

㊱但必须指出的是，在王韬的年代，“国民”概念只是刚刚萌芽。真正的“国民”概念的产生要到 1890 年代以后。而且，“国民”之所指，前后差别很大，在王韬那里，主要指具有一定参政、议政能力的士绅，而在严复、梁启超那里，更侧重于基层民众。

㊲西方民主思想的发展亦证明了这一点，以至于当代民主思想发展到熊彼特、达尔手中，不得不走向程序民主一路。参前揭萨托利《民主新论》第六章。

㊳何启、胡礼垣：《 < 劝学篇 > 书后》，收入冯天瑜编：《劝学篇 ·劝学篇书后》，湖北人民出版社，1991 年。

㊴梁启超：《立宪法议》，陈书良选编：《梁启超文集》，北京燕山出版社，1997 年，第 103 页。

㊵陈炽：《盛世危言序》。既然是为《盛世危言》所作的序言，当然也为《盛世危言》的作者郑观应所赞同。

㊶王韬：《重民》，《韬园文录外编》。

㊷陈建华在其《“革命”的现代性》一书中从“革命”的角度考察了这一矛盾。见氏著，第 30—32 页。

㊸萨托利指出，自亚里士多德开始，一直到十九世纪上半叶，“民主”在西方一直有贬义的意味，与暴民政治相联。如麦迪逊曾写道：“民主制度一直就是骚乱与争斗之大观，而且始终表明与人身安全或财产权不能相容；一般来说，它们总是短命，而且总是暴死。”只是到十九世纪中叶，民主才开始成为政治过程中的积极的建设性因素。萨托利：《民主新论》，东方出版社，1998 年版，第 323—326 页。

㊹严复：《中俄交谊论》，《严复集》（第 2 册），中华书局，1986 年，第 473 页。

㊺严复：《原强》，《严复集》（第 1 册），第 27 页。

㊻早在《论世变之亟》一文中，严复就指出：西方之强于中国者主要有两条，“于学术则黜伪而崇真，于刑政则屈私以为公”，这些本与上古三代之道相去不远，但西方行之而常通，中国行之而常病，究其根本，“则自由不自由异耳”。《严复集》（第 1 册），第 2 页。

㊼John Stuart Mill，UtilitarianismLibertyRepresentative Government，Edited byH. B. Acton，Dent：London and Melbourne，1984，P69.

㊽密尔：《论自由》，程崇华译，商务印书馆，1962 年，第 1 页。

㊾严译《群己权界论》，商务印书馆，1980 年，第 1 页。

㊿以“国民”来译 citizen 是日本人借用中国古典用法“先神命之，国民信之”(《左传·昭公十三年》)，再传回中国，在 1880 年代晚期，“国民”、“国家”两词在日本突然变得非常流行（黄克武：《自由的所以然》，上海书店出版社，2000 年，第 353 页注 10），但严复是否受其影响尚不确定。按严复的风格，他是不愿使用日本传过来的概念，而宁可到古籍中去找的。

51 黄克武先生已指出，由于文化传统的差异，严复无法完全了解西方围绕着个人主义展开的相关词汇，在翻译时遭遇的种种困难，见氏著第三章。但不可否认的是，在当时的中国人中，对英美一系自由主义理念了解最深的恐怕还是严复。

52 严复在 1902 年给梁启超的一封信中曾仔细地说明了此词的翻译（《严复集》第 519 页），从中我们可以看到严复会通中西的努力，也可体会不同的文化传统在翻译实践中的张力。其实早在 1860 年代《万国公法》就以权利译 rights，严复独创“民直”是为了突显个人作为终极价值的意蕴。“直”有正、当之意，民直即民所当有者。严复有时也把它译作“天直”，其终极意味更浓。

53 但“民”的这种个人主义色彩并没有在汉语中确立下来，有意思的是，严复当年思考的问题在五四以另一种方式被重新提起，如 1917 年杜亚泉在《个人与国家之界说》、1915 年高一涵在《国家非人生之归宿论》中重提“人民”与“小己”，并以人民为国家的潜在挑战者。见刘禾《个人主义话语》，载氏著《语际书写》。汪晖则考察了不同的学术背景在接受个人主义观念中的作用，如章太炎在佛教唯识学“自性”理念基础上对“个人观念”的阐释，见《个人观念的起源与中国的现代认同》，载氏著《汪晖自选集》。

54 蔡乐苏：《严复与卢梭思想关系之新见》，载王晓秋：《戊戌维新与近代中国的改革》，社会科学文献出版社，2000 年版。

55 肖滨：《传统中国与自由理念》，广东人民出版社，1999 年版，第四章。

56 萨托利指出：意大利语中的 popolo（人民）及其在法语和德语中同义词（peuple 和 Volk）都含有单一整体的意思，指的是一个有机的整体，它可经由一个不可分割的普遍意志表现出来；而在英语中，people（人民）是一个复数词，虽然是集体名词，却有复数形式，是由“每一个人”的单位构成的可分的众人。因此，对民主的整体论解释来自用法语、德语和意大利语进行思维的学者并不是偶然的。见氏著《民主新论》第 24 页。

57 张灏：《中国近代转型时期的民主概念》，《二十一世纪》，1993 年 8 月号（总第 18 期）。

58 关于“人民”与“劳动”之间的关联，可参考顾昕的一组文章：《无政府主义与中国马克思主义的起源》，《哲学与文化月刊》，1997 年第 9 期；《从“平民主义”到“劳农专政”——五四激进思潮中的民粹主义和中国马克思主义的起源（1919—1922）》，《当代中国研究》，1999 年第 2 期；《德先生是谁？五四民主思潮与中国知识分子的激进化》，载《儒家与自由主义》，三联书店，2001 年。

59 关于“群众”身份的构造，可参刘小枫：《现代性社会理论绪论》，上海三联书店，1998 年，第五章。